

In April 2022, Osaka City University and Osaka Prefecture University merge to Osaka Metropolitan University

<b>Title</b>	日本漢学の"読原著"伝統：一老書生の回憶
<b>Author</b>	三浦, 國雄
<b>Citation</b>	中国学志. 34 卷, p.v1-v53.
<b>Issue Date</b>	2019-12-20
<b>ISSN</b>	0913-3151
<b>Type</b>	Article
<b>Textversion</b>	Publisher
<b>Publisher</b>	大阪市立大学中国文学会
<b>Description</b>	

Placed on: Osaka City University

Osaka Metropolitan University

日本漢学の“読原著”伝統——老書生の回憶——

三浦國雄

【前篇】老書生の略歴

ただ今、方旭東先生から御紹介していただきました三浦です。

上海は久しぶりですが、上海というところ、一九八七年四月から約半年間、この大都市に滞在したことが思い出されます。もうあれから三十年も経つわけですが、当時私は四六歳、大阪市立大学に勤務して、大学から半年の有給休暇——sabbaticalと云々——をいただいて日本の大学では制度化されていません——をいただいた時、迷わず上海を選びました。そして、飛行機ではなく、敢て船で行くことにしました。誰だったか思い出せませんが、ある日本の作家が船で日本から上海に旅した様子を興味深く書いていたからです。船の名前は鑑真号。鑑真（六八八〜七六三）は戒律に優れた中国唐代の高僧で、五回も日本への渡航に失敗し、盲目になりながらも六回目で成功し、まだ草創期の日本仏教を指導したことは、日本人なら殆どの方が知っています。ちなみに鑑真号は、「新鑑真」と名前を変えて、今も大阪・神戸と上海間を就航しています。船は早春の海をひたすら西へと航行すること二昼夜、三日目の朝、海を見て私は驚きました。青い海が消えているのです。黄色い海など、生まれて初めて目にしました。長江の吐き出す大量の黄濁した水が近海を一面に染めているわけです。川が大海の色を変えるなんて、なんとという壮大なスケールでしょうか。大陸は近いと

私の胸は高鳴りました。鑑真号はやがて長江を遡行し、ついで黄浦江に入り、ほぼ一時間航行したのち、上海のマーントウに碇を下ろしました。私の上海暮らしの始まりです。私の世代の者の学生時代には、中国との国交が断絶したままになっただけで留学は夢のまた夢でしたから、私はようやく中年になって短いながらも初めての中国留学を実現できたわけです。

## 一 出自

この講義の第一回は、中国学徒としての私の学問遍歴の回顧です。「六十年」というのは自分でも長いなあと思うのですが、十八歳で大阪市立大学に入学し、履修した外国語が中国語とドイツ語だったので、そこを起点にすると「六十年」になるわけです。初めに断っておかねばなりません、私の漢語能力はこの通り、余り高くはありません。「听不懂、看得懂」というやつですので、皆さんもお聞き苦しいと思います。大学卒業後、現代中国語の訓練を怠り、もっぱら漢籍を読むことに精力を傾注してきたのでこうなったのだ、などというのは苦しい言い訳ですね。

私は一九四一年、大阪市内で生まれました。父は四国宇和島出身の大工、母の実家は播州加古川の農家、どちらも大阪に出稼ぎに来ていて、知り合いの紹介で結ばれたのでした。そういうわけでわが家には〈書の香〉はなく、あるのは父の仕事柄、〈木の香〉だけでした。ただ、隣に住んでいた叔父が中学校の教師をしていて、その家には多くの蔵書がありましたので、借り出して読みました。主に堀辰雄なんかの文学書が多かったように記憶しています。

二 大阪市立大学在学時代、一九六〇年四月～一九七〇年三月、一八歳～二八歳

○文学部中国学科進級

先ほど申し上げましたように、十八歳になって大阪市立大学に入学しました。自宅から一時間足らずの近い距離にありました。ここで本田済先生（一九二〇～二〇〇九）との出会いがあり、私は先生に終生師事することになります。尊父は本田成之しげゆきという《支那経学史論》（一九二七年刊、漢訳もあり）の著者で、京都シナ学の代表的学者です。本田済先生はこの高名な漢学者から幼少時代に〈素読〉を授けられます。〈素読〉については次回の講義の時にも申し上げますが、これは日本の伝統的な教育法で、意味が分からなくとも、とにかく四書五経などの漢籍を幼少年期に暗記させるのです。もちろん、中国語で読む音読ではなく、訓読です。本田先生の場合、《論語》、《孝経》と進み、中学校に上がると《春秋左氏伝》になりましたが、先生はこれには閉口して、隠公元年で逃げ出したと、後年回想しておられます。なお、成之先生は画家の富岡鉄斎とも親交を持たれ、《富岡鉄斎》というユニークな評伝を著しておられます（一九二六年、中央美術社）。富岡鉄斎については、後ほど少し言及するつもりです。

本田済先生は日本における周易研究の第一人者で、当時〈易博士〉と呼ばれていました。《易学―成立と展開―》（一九六〇年、平楽寺書店）は、京都大学に提出された学位論文が基になっています。ほかに、儒教、道教、日本儒教に関する論文集として《東洋思想研究》（一九八七年、創文社）という大著があります。これを出版する時、我々受講生は校正やら索引づくりやらでお手伝いしたのですが（市大東洋史出身の中村圭爾さんも受講生だったからと云って参加）、刊行されると、先生はポンとウン十万円を私に渡され、これで温泉でも行って疲れを取って下さい、と云われました。素直な？我々は有り難く頂戴して、近郊の温泉で楽しませていただきました。先生は、晩年には日本道教学会長を務めら

れ、《抱朴子》内・外篇の翻訳（一九九〇年、平凡社東洋文庫）も出されています。私は先生の影響を受け、後年《易経》という本を出しましたが（一九八八年、角川書店）、これは先生に対する御恩返しの一つです。私は先生から、漢籍の読み方や漢学の学び方だけでなく、お酒の飲み方まで教わりました。先生の学問の大きさやお人柄については、亡くなられた時、東方学会の求めで私が書いた追悼文（《東方学》第百十九輯、二〇一〇年）を御参照ください。

もうお一人、増田涉<sup>わた</sup>先生（一九〇三〜一九七七）のことも忘れることができません。先生は当時、日本の中国文学研究が清朝以前の古典に偏って、同時代の新しい文学をまったく顧慮しないことに不満を持たれ、竹内好<sup>よしみ</sup>らと中国文学研究会を起こされました。先生はそれに関連して《中国文学史研究―「文学革命」と前夜の人々》（一九六七年、岩波書店）ほか、開拓的な業績を残されています。

先生は魯迅唯一の日本人弟子で、《魯迅の印象》（一九四八年初版、講談社。漢語訳《魯迅的印象》、一九八〇年、湖南人民出版社）という本を著しておられます。中国で《魯迅致増田涉書信選》（一九七四年、上海文物出版社）が出版されましたが、後年、より完備した両者の往復書簡集が日本で刊行されます。《魯迅／増田涉 師弟答問集》（一九八六年、汲古書院）がそれです。これは書名が示しているように、先生と魯迅との間の往復書簡集です。増田先生は日本に帰国後、魯迅の《中国小説史略》などの翻訳をされるのですが、疑問点は手紙を書いて魯迅に質問されました。この手紙の遣り取りはともおもしろいもので、一例を挙げておきますと、増田先生は「臙脂<sup>えんじ</sup>」について、これは（A）類に塗るものか、（B）唇に塗るものか、令閨（御夫人、許広平）に訊いてみて下さいと質問します。これに対して魯迅は日本語で、「ABともに用いたのだろう、古画からも知ることができると云ったあと、こう付け足すのです。「令閨」の臙脂<sup>えんじ</sup>の程度はすこぶるあやしいもので、きかなかった」。ここには秀逸なユーモアがあります。戦う文学者・魯迅にはこういう一面もあったわけです。また、その卓越した日本語能力にも驚かされます。

増田先生は一面、大変な本好きで、《雑書雑談》（一九八三年、汲古書院）という本を著しておられるだけでなく、好んで中国近代の稀覯本を収集され、その蔵書は現在、関西大学図書館に「増田文庫」として收藏されています。

一度だけ片山智行さんに、大阪の泉北郡忠岡町の先生の御自宅に連れて行っていただいたことがありました。まだ日が高いのに先生は我々のためにお酒を用意してくださったのですが、先生は終始私と目を合わそうとされず、私はその時、先生のとてもシャイな一面を発見しました。教場では先生にはある種の威厳が漂っていたので、まったく気が付かなかったのです。大阪市大中国文学教室編で《中国の八大小説》が刊行されましたが（平凡社、一九六五年）、これは中大中文教室が総力を挙げ、増田先生の還暦記念として出したもので、その豪華な執筆陣から先生の人望の高さがよく分かります。今から思えば、あの頃が我々の中文教室の一番元氣な時代だったわけで、その当時に在籍できていたことを今でも誇りに思っています。

増田先生を市大に呼ばれたのは伊藤漱平先生でしたが、伊藤先生にも何かと目を懸けていただきました。先生は《紅樓夢》研究では超著名な方ですが、先生の存在そのものが中国の文人を体現されていて、私は《紅樓夢》よりそちらの方から多くのことを学んだように思います。伊藤先生については《東方学》の「先学を語る」シリーズで岩佐昌暉君（私の市大中文の同窓、中国現代文学、九州大学名誉教授）が参加していますのでそちらを御参照あれ。そこで岩佐君は出雲の同郷（八束郡恵曇村）であった増田先生のこと懐かしく語っている——というより、増田先生は同郷の岩佐君に随分気を許しておられたようです（《東方学》一三二輯、二〇一六年）。

### ○卒業論文

卒業論文は《史記太史公自序試論》というものでした。司馬遷の《史記》には、列伝の最後に「太史公自序」が置か

れています。私は、これが列伝の外ではなく、第七十列伝としてあくまで《史記》の内部に置かれていることに注目して、こう結論づけました。これは父司馬遷と自己を《歴史家》として《史記》という架構の世界に組み込むことよつて——換言すれば、歴史の表舞台で活躍した他の列伝に登場する人物たちと同列に並べることで、宮刑により現実から疎外された自己の存在回復を図つたのだ、と。本田先生や増田先生から面白がつていただきましたが、この論文が結果的に漢学家としての私の出発点になりました。増田先生はその時、武田泰淳に会わせてあげる、と云われたように記憶しているのですが、これは私の幻聴だったのかも知れません。武田泰淳は、先生らと一緒に中国文学研究会を立ち上げた盟友でもありました。《司馬遷——「史記」の世界》はむろん読んでいましたが、卒論ではそれとは違つた司馬遷論を打ち出したつもりです。まあ、若気の至りというやつですね。

### ○修士論文

卒業後、尼崎市の高等学校の国語教員として就職しました。新設高校ということもあつて同僚には新卒の教員も多く、学生もあんまり歳が違わなかつたので、楽しい日々を送りました。ただ、一年も過ぎた頃、自分の人生これでいいのかと思ひ始め、学者として立つ固い決意があつたわけではないのですが、二年後に同じ尼崎市の定時制高校に転任させてもらい、市大の修士課程に入れていただいて二足の草鞋を履くことにしました。当時は、昼は学生、夜は勤務ということが許されていきました。

修士論文でも史学の著作を扱いました。司馬光の《資治通鑑》です。構成は以下の通りです。

- I 資治通鑑の成立
  - 一、通志の出現
  - 二、新法と通鑑
  - 三、編纂の意図
- II 資治通鑑論
  - 一、形式について
  - 二、書法について
  - 三、《臣光曰》について

このように《資治通鑑》の全体像の再検討を試みたのですが、核心部分は論贊の〈臣光曰〉（司馬光の歴史事象に対する批評）の分析にあります。私はその分析を通して、司馬光の conservatism（保守主義）の本質を明らかにしようとした。この論文に対して日本中国学会賞が与えられましたが、そのことより私が自慢したいのは、この論文を書くために、《資治通鑑》全巻（中華書局刊、点校本全二〇冊）を二年かかって読破したことです。しかし、二年も要したというのは自慢できることではないかもしれないね。それはフルタイムの定時制勤務があったからで、結局修士を出るのに四年を費やしました。その間、私は結婚したのですが、家庭サービスの欠如はそれ以来、習性となって今も続いています。ここでザンゲしても仕方がありませんが。

○中山治一先生、岸田晩節先生のこと

当時の大阪市立大学文学部（他の学部も然り）には超一流と云っていい先生方が揃っていました（今もそうだと信じていますが）。私は直接受講しませんでした。国文学の小島憲之先生のりゆき、東洋史の天野元之助先生、佐藤武敏先生（今なお御元気のようにです）等々、枚挙に暇がありません。教養から文学部に上がった私が受講した授業のうち、中山治一先生の「史学概論」は今でもよく覚えています。先生は西洋史の高名な方でしたが、授業では中国史学のこととても明晰に講じられ、「春秋の筆法」等々、私は先生から中国史学の基礎を教わりました。

ドイツ語は教養の時代から履修していて、義則孝夫先生からトーマス・マンの結構難しい文章なども講読で教わっていましたが、中文の修士課程に入学後、中文の授業に出る一方、ドイツ文学の岸田晩節先生による大学院での演習の授業にも出させていただきました。一時期、私は中国の小説に関心があって、それを分析する何か理論はないものかと探していたのです。当時先生はドイツの最新の文芸理論を研究しておられ、E. Staigerの文芸学や W. Ithn のメルヘン研究





カイザーの曲がりくねった難解な論理を辿って行かれる岸田先生の読み方はとても精密かつ明晰なもので、この時の訓練のちに私が《周易正義》などの注疏を読む時に大変役立ちました。

三 京都大学時代、一九七〇年四月～一九七二年五月（京都大学文学研究科博士課程中国哲学史専攻）、一九七二年五月～一九七七年三月（京都大学人文科学研究所助手）、二八歳～三六歳

### ○理学詩研究

大阪市大の修士課程を終わる頃、中国思想を学ぶなら京大の中国哲学史がいいだろうという本田先生のお勧めもあって、その博士課程に入れていただきました。主任教授は湯浅幸孫先生（一九一七～二〇〇三）でした。湯浅先生は大変該博な学問をされ、また学生の自由な発想を尊重される方だったので、ここでも伸び伸びと勉強することができました。

京都大学時代は、さまざまな学問的刺激に満ちた豊饒な時期でした。その一つとしてMetaphysical poetry（理学詩）に対する関心があります。この時期に私は、北宋・邵雍しやうようの自撰詩集《伊川擊壤集》について論文を発表し、詩もまた思想史の資料になることを実証しました。この論文は吉川幸次郎先生のお目に留まって、一面識のない吉川先生から私を励ます御丁寧なお手紙をいただきました。そのことはともかく、邵雍はその著《皇極經世書》の中に《觀物篇》という章を設けたり、《觀物吟》と題した詩を数多く詠うのですが（《伊川擊壤集》所収）、この《觀物》という邵雍の特異な《物》の見方は、同時代の程頤ていの《格物》（格物致知）と通底しているのではないか、北宋時代特有の《物》に対する強い関心が、邵雍では《觀物》となり、程頤では《格物》となったのではないかと考えるようになりました。

## ○京都大学人文科学研究所の研究会

京都大学時代、私にとって決定的とも云える大きな影響を与えられたのは人文科学研究所で始まった《朱子語類》の共同研究会への参加でした（このような研究会は江戸時代の《会説》を引き継ぐものですが、これについては次回の講義で申し上げます）。朱熹の云ったことを弟子達が記録した《朱子語類》は、白話と文言が混交した特異な文体で、とても読みにくいものですが、この研究会に参加することで何とか読めるようになりました。研究班長を務められた田中謙二先生の懇切な御指導も忘れることができません。のちに私はその成果に基づいて《朱子語類抄》（一九七六年初版、二〇〇八年再版、講談社）を著しました。目下、日本の学界では、溝口雄三さんの提唱に基づいて、《朱子語類》の全巻の訳注作業が進行中です。これは日本全国の研究者の分担で行なわれているところに大きな意義がありますが、この人文科学研究所の研究会がこの企画の起爆剤になったのではないかと思えます。なお、田中謙二先生については、金文京さんが主宰された例の《東方学》の座談会「先学を語る」で取り上げられていますので御参照ください（第一二八輯、二〇一四年）。私も参加させてもらっています。

## ○朱子学への関心

上記の研究会への参加は、私に朱子学への関心呼び起こしました。ここで出会ったのが島田虔次先生（一九一七～二〇〇〇）でした。日本の中国学は、哲学・史学・文学に分かれていて、先生は史学の御出身でしたが、お若い頃から中国思想史に強い関心を抱かれ、三〇歳そこそこで書かれたのが《中国における近代思惟の挫折》（一九四九年、筑摩書房。漢訳版《中国近代思惟的挫折》、二〇〇五年、江蘇人民出版社）です。これは、王陽明―泰州学派―李卓吾を再評価

したお仕事で、日本で宋明理学を学ぶ若い人が必ず読む名著です。京都シナ学は伝統的に清朝考証学の流れを汲んでいて、宋明理学の伝統は希薄だし、少し軽く見る風潮がありました。そういう環境にあつて先生は敢然と宋明理学——特に王陽明の心学を研究されたのです。私は《朱子語類》の共同研究会への参加を通して、先生から朱子学の基礎を教わりました。島田先生については、今回の講義で再び取り上げたいと考えています。

### ○東アジア儒学への拡大

朱子学への興味は、朱子学を忠実に祖述しようとした朝鮮儒学へと拡大してゆきました。当時、同じ《朱子語類》研究会に参加していた藤本幸夫君の強い影響もありました。藤本君は私と同年輩の朝鮮学の専門家——特に朝鮮書誌学——で、ソウル大学留学を終えて帰国したばかりでした。少し本題から逸れるのですが、彼はその後、日本に残っている朝鮮本の研究を進め、その巨大な成果が老境に至つてようやく姿を現してきました。《日本現存朝鮮本研究》というので、ようやく集部（二〇〇六年）と史部（二〇一八年）が出ましたが、残りの子部と経部を目下作成中です。ここが凄いかというと、ここでは分かり易くそのボリュームだけ申し上げておきます。集部で厚みが六センチ、近刊の史部は七センチもあり（《広辞苑》の最新第七版が約八センチ）、A4版の上下二段にびっしりと精緻な解題が展開されています。これは共同研究でなく、藤本君の個人研究ということが多くの人には信じられないでしょう。書物というものは原物が減ぶことはあつても（この場合はまだ日本に「現存」しているわけですが）、目録は常に現物より長命で、そこに目録の大きな意味があります。《漢書》芸文志がいい例です。

私の話に戻りますが、朝鮮儒学に関して、私はまず「《朱子大全劄疑》をめぐって」（一九七九年。漢訳一九八六年）という論文を書きました。この論文で私は、朝鮮では朱子の書いたものは《経書》と同じレベルの神聖な書物と見なさ

れ、《朱子文集》も《経》として、代々、その《注》が書き継がれていったことを明らかにしました。ついで、(十七世紀朝鮮における正統と異端)(一九八二年、韓訳一九八二年、英訳一九八五年)を発表しました。これは宋時烈(朱子学)と尹鑄(漢学)との間で戦われたすさまじい正統と異端の争いを明らかにしたものです。日本の江戸期の思想界では、正統の朱子学派(闇齋学派)以外にも、古学派(反朱子学)、陽明学派、国学派、蘭学派(西学)など、多様な学派がそれぞれ自己主張を行なうことができましたが、朝鮮では陽明学も異端と見なされ、江華島という島で隠れて学ばねばならなかったのです。

この後者の論文は、イタリヤのミラノ郊外、コモ湖湖畔のペラジオで開かれた国際会議で発表したものです。この会議の主宰者は、アメリカのコロンビア大学のドベリー(Mr. Theodore de Barry)先生ですが、忘れたいのはこの会議に中国から杜維明さんが参加されていたことです。彼の発表は忘れてしまいましたが、彼が会議の合間にコモ湖で水泳を楽しんでいたことはよく覚えています。私ときたら、そんな余裕はなく、発表で使う苦手の英語の練習で四苦八苦ししていました。なお、この会議の熱のこもった発表と討論については、帰国後書かせてもらった私の報告記(国際朝鮮朱子学会参加記)《朝鮮学報》第百三輯、一九八二年、約二万五千字)を御参照ください。

### ○禅学への関心

禅学への関心もこの時期に生まれました。その端緒は、当時、京都の妙心寺(日本禅宗・臨済宗妙心寺派の総本山)で開かれていた《祖堂集》の研究会(会読会)に参加したことです。主宰されていたのは、入矢義高先生(一九一〇～一九九八)と柳田聖山先生(一九二二～二〇〇六)です。入矢先生のごことは次回の講義でお話ししますが、先生は唐宋元の白話研究に基づいて禅の語録を読み直し、何百年に亘る誤読の修正を推進されていました。柳田先生は禅文献の系

統的整理を行なわれ、お二人が強力なエンジンとなって、当時、禅学研究が飛躍的に発展しつつありました。私はこの研究会に参加させていただいて、唐代の禅の和尚が残した片片たる言句が、こんな深い意味を持っているのかと、目を開かれる思いがしました。

#### 四 東北大学時代、助教授、一九七七年四月～一九八二年三月、三六歳～四一歳

私は人文科学研究所に五年間務めたあと、宮城県仙台市にある東北大学に勤務することになりました。ここは、魯迅が学んだ仙台医学専門学校があったところです。東北大学医学部の前身ですね。ここにも五年間居たのですが、東北大学時代は、なにか新しい研究をするというより、それまで学んだことを熟成する時期だったように思います。文学部には金谷治先生（一九二〇～二〇〇六、秦漢思想史、諸子学の権威）がおられて、先生からいろいろ教えていただきました。ある日の先生との雑談の折、先生の穏やかで温かいお人柄に甘えて私は、「先生は何家ですか、法家ですか」などという阿呆な質問をした時、先生は姿勢を正され、「私は儒家です」と、静かに毅然と返され、その時私は先生の真骨頂に触れた思いがしました。なお、古い受講生によると、昔の金谷先生は授業中に顔も上げられないほど怖く厳しかったそうです。金谷先生の御研究は《秦漢思想史研究》（一九八一年増補版、平楽寺書店）ほか単行本としてたくさん刊行されていますが、論文は《金谷治 中国思想論集》上中下の三巻にまとめられています（一九九七年、平河出版社）。

一九七九年、東北大学中国訪中団に加えていただき、私にとって初めての中国旅行を体験できたことも忘れがたい思い出です。団長は金谷先生、事務長は寺田隆信先生でした。北京（故宮）～大同（雲崗石窟）～太原（晋祠、双塔）～西安（兵馬俑、碑林、大雁塔、李賢墓、清真寺……）～北京（万里長城、頤和園、毛主席記念堂……）というコースは、

見るもの、聴くこと、すべて新鮮でした。中国では文革が終わって間もない頃でしたが、表面的には社会は全体として穏やかな印象がありました。

## 五 大阪市立大学時代、助教、教授、一九八二年四月～二〇〇四年三月、四一歳～六三歳

### ○道教への親灸

仙台勤務のあと、大阪に帰ってきました。私の母校である大阪市立大学には、このあと二〇年余り勤務しました。この時期には新しい展開がありました。一つは、道教への関心です。朱子学は周知のように〈理〉と〈気〉の二元によって構築されていますが、私の関心は次第に〈理〉から〈気〉へ移り、〈気〉の宗教とも云われる道教に親しみを感じるようになりました。〈朱子と呼吸〉（一九八三年）はそういう過渡的な時期に書かれた論文です。

道教プロパーの最初の論文は〈洞天福地小論〉（一九八三年）というものでした。私はそこで、上清派の道教徒が、洞窟（閉じられた空間）を洞天（無限大の空間）へと反転・展開させ、〈洞天福地〉という道教的なユートピアを創成したプロセスを跡づけました。また、陶淵明の〈桃花源〉は、この洞天説を陶淵明流に換骨奪胎したものということを論証しました。〈桃花源〉は当時の〈塙〉（戦乱時の逃避場所）から着想を得たものというのは陳寅恪の卓説ですが、それだけでなく、洞天説の影響があるというのが私の考えです。

あとで気が付いたのですが、この私の考え方には先駆者がありました。一人は日本の画家・富岡鉄斎（一八三六～一九二四）です。鉄斎は画家と云われることを嫌って自分は学者だと自認していて、実際、その漢学の素養には深いものがありました。彼は好んで《武陵桃源図》を描きましたが、また《洞天福地》群仙集会きよしょうじん（清荒神清澄寺鉄斎美術館蔵）

と題された図も描いています。この二つの図を見比べますと、構図がよく似ているのです。後者の下の方を見ますと、神仙を乗せた舟が洞口に近づいています。これは漁師が舟で洞口まで遡行する陶淵明の《桃花源記》や《桃源図》ではお馴染みのモチーフですね。

いま一つの先例は、朝鮮の《夢遊桃源図》（天理大学附属図書館蔵）です。朝鮮の安平大君がある夜、桃花源に遊んだ夢を見るのですが、一四四七年、これを宮廷画家の安堅に描かせたのがこの作品です。大君はこの六年後、王位継承を巡る争いに巻き込まれて死ぬのですが、そのことはともかく、この絵の桃花源の場所に注意すると、そこには誰も居ないのです。無人の桃花源というのも少し無気味で奇妙ではあるのですが、注目すべきはこの桃花源が洞窟（洞天）の中にある事実です。つまり、ここでも桃花源は洞天と一体化して描かれています。詳細は拙論《安堅《夢遊桃源図》と《桃花源記》》（《国学院大学中国学会報》五三二、二〇〇六年）を参照してください。

○人文科学研究所《真誥》研究会

また大阪に戻ってきましたので、京都での研究会に参加できるようになりました。その頃、人文科学研究所では吉川忠夫さんと麦谷邦夫さんが主宰する《真誥》研究会が開かれていましたので、私も参加させていただきました。これはまったくの私事なのですが、私が当番になって自宅で訳注を作成している丁度その頃、忘れもしない一九九五年一月七日の未明、私の住んでいる神戸を中心に激烈な地震が発生し、拙宅でも立っているものはピアノも含めてすべて倒れ、書架の本もすべて投げ出されて足の踏み場もない混沌状態になりました。拙宅は幸い倒壊を免れたのですが、御近所では家の下敷きになって多くの方々が命を落とされました。私はそれでも担当の訳注を完成させ、数日後、交通機関も遮断されているなか、京都に辿り着いて発表しました。



この研究会の成果は、吉川・表谷編《真誥研究記注篇》（《真誥》の全訳注、二〇〇〇年、人文科学研究所）として刊行されました。《真誥》は道教史上、極めて重要な道典ですが、極めて難解ということもあって、これまで全訳版は世界のどこでも刊行されていませんでした。《真誥》はここに日本語版としていわばパッケージされたわけで、《真誥》へのアプローチがとても容易になりました。ほどなくして、本場の中国で朱越利先生によって漢訳版が出版されたことは、本書の価値を証明しています（朱越利訳《真誥校注》、二〇〇六年、中国社会科学出版社）。

### ○術数学への関心

風水については前々から関心を抱いていましたが、風水も含めて、択日、易占、夢占、観相等々を（術数）（方術とも云う）として括って（上で述べたパッケージですね）、（術数学）として位置づけ、再評価すべきではないかと考えるようになってきました。中国の学術を、道―技―術と三種に分けてランクづける考え方が伝統的に存在します。《道》の学びとは、経学や儒学、そして諸子学などがそれです。《技》は、医学、農学、工学等の技術の学、そして最下位に《術》がきます。（術数）というのは、数術（科学としての《数学》ではない）と占術とが融合した文化のことで、飛行機に喩えて云えば、胴体は天文、地理、暦、易、夢などと多彩だが、左翼は占術（神秘主義）、右翼は数理学（合理主義）になっていて、この三者が一体になって空を飛んでいるもの、と云えば分かり易いでしょうか。すでに《漢書》芸文志にちゃんとした位置が与えられていて、そこでは、天文（星占）、暦譜（暦と算術）、五行（五行占）、著龜（龜卜）、雜占（夢占）、刑法（家相、人相占）の六つの学術を「数術」（術数）のことと呼んでいます。

《術数学》の提唱は私が最初に云い出したことではなく、中国ではすでに李零先生をはじめ多くの研究者が主として出土文献・文物を研究対象として取り組まれていたわけですが、私の狙いはむしろ近世の民衆文化の中に溶け込んだそ

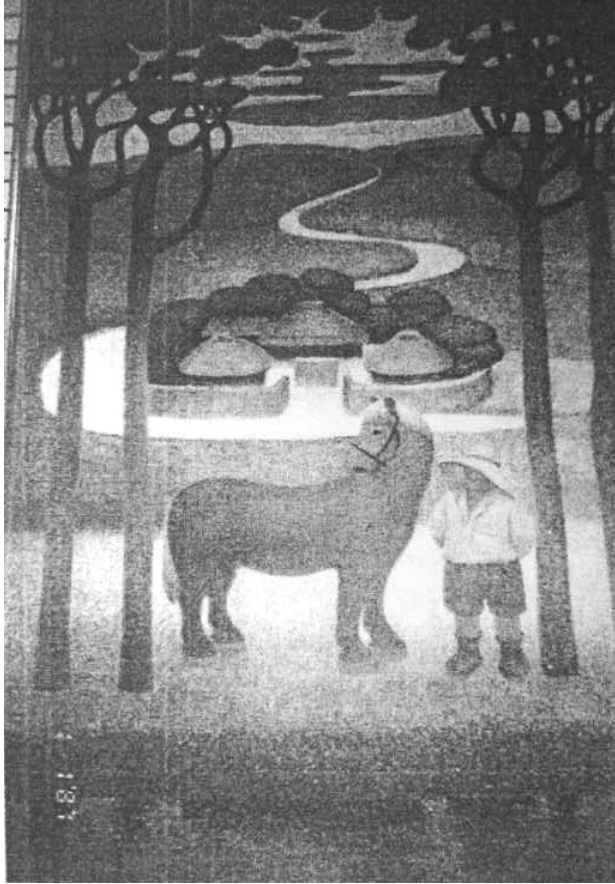
れらを取り出し、いわゆる《迷信》に潜む思想的・文化的資源の発掘と再評価にありました。そして、同好の士と計い、科研を取って私の主編で、《術数書の基礎的文献学的研究》（正篇、続編、三編、二〇〇七～二〇一二年）という報告書にまとめました。また、私が大阪市立大学を定年で退休した際、私の受講生達が論文を寄せ《術の思想》という本を出版し、私に献呈してくれました（二〇一三年、風響社）。

○沖繩（琉球）学への関心

琉球学への関心もこの時期に芽生えたものです。高名な文化人類学者の渡邊欣雄<sup>としお</sup>さんは以前から文化人類学の立場から風水を研究しておられたのですが、沖繩をフィールドにして風水の共同研究を始めようと、一九八九年に「全国風水研究者会議」というものを立ち上げられ、私も仲間に加えていただきました。以来、私は沖繩には二〇回以上も通い、《東アジア》だけでなく、《南島》も私の重要な研究テーマになってきました。実は沖繩は、道教も含めた宗教と術数の宝庫であり、前者については窪<sup>くぼ</sup>徳忠<sup>のただ</sup>先生の先駆的な研究がありますが《沖繩の習俗と信仰》、一九七四年増訂版、東京大学出版会、後者については未開拓であったのです。この方面の私の著作としては、《風水・暦・陰陽師——中国文化の辺縁としての沖繩》（二〇〇五年、榕樹書林）というのがあります。

沖繩の風水に話を戻せば、沖繩（琉球）では最初、風水が科学技術として受容されたというのが重要なポイントです。その立役者が福建省出身の琉球国の宰相・蔡温（二六八二～一七六一）でした。中国に「留学」して風水などを学んだ彼は、都市計画、治水、植林などに風水を応用しました。彼の《抱護》の思想——植林による《気》の困い込み——は今でも沖繩では《屋敷抱護》、《村抱護》、《浜抱護》などとして生きています（蔡温《山林真秘》）。図に掲げたのは、私がかたまたま沖繩のビール工場を見学した際に壁に掛かっていた油絵で、《屋敷抱護》（家を台風などから守っているのは

福木という樹木が鮮やかに描かれています。【図版2】



図版2：新垣正一画〈クシバル〉

私が沖縄に関して強い興味を抱いたものとしていま一つ、〈冊封使録〉があります。〈冊封〉とは、中国王朝による異民族支配の一形態で、琉球の場合、王は即位の都度、明・清の皇帝から冊封を受けましたが、その儀礼的・名目的な支

配を云います。その使者が冊封使で、彼らの記録が冊封使録です。この現存する冊封使録をすべて収集し、個人でその訳注を書いておられたのが原田禹雄<sup>のぶお</sup>先生でした。先生は癩病治療を専門とする医師でしたが（現在の肩書きは邑久<sup>おく</sup>光明園名譽園長）、ある時期から琉球研究にのめり込まれ、治療のかたわら、個人でコツコツと訳注を続けておられました。ただ、最後の一冊である明の蕭崇業・謝杰<sup>しやけつ</sup>の《使琉球録》だけがどうしても完成せず、私に助力を乞われたのです（二〇一一年、榕樹書林刊）。こうして現存する冊封使録の全訳注は完結しました。この場合も、日本語でパッケージされたこととなります。原田禹雄先生は、李賀研究などで著名な原田憲雄<sup>けんゆう</sup>先生の御令弟で、一方で歌人でもあり、九十をとうに越えた今でも毎年一冊歌集を自費出版しておられ、すでに三十冊を数えますが、私個人は、先生御自身が冊封使に成り代わってその使節行を追体験した《天使館消光》（一九八四年、南島社刊）が好きです。

○上海留学（一九八七年四月より約半年、四六歳）

初めに述べましたように、上海に留学したのもこの時期のことです。私の受け入れ先は上海大学文学院で、その祝瑞開教授から週一回、一対一で中国思想史を教授していただきました。先生は私の聴き取れない部分は筆記して下さい、私はその筆記メモを頂いて帰り、自分の部屋で整理して改めてノートに書き写しました。さすがは侯外廬先生のお弟子さんだけあって、知識が該博でお話はとても明晰でした。終わり頃は、交通も便利だからとおっしゃり、人民公園近くの温州路にある先生のアパートで受講しました。講義が終わると、いつも御夫人から昼食を御馳走になりました。夫人は「家常便飯」と謙遜されていましたが、とてもおいしかったです（その古いアパートは今はありません）。

余暇には、宿舍近くの復興公園で無名の気功師たちから太極拳や気功を学びました。いまは下火になっていますが、当時は気功ブームが社会現象になっていました。実は、私は上海に来る前から、気功は中国の貴重な身体文化遺産であ

り、道教の養生法の人民化、大衆化だから、自分の身体を通してそれを学ぶという目標を立てていました。すでに〈気の復権——気功と道教〉（一九八六年）という論文を発表していて、それを実証したいとも考えていました。結局、いわゆる〈気感〉は得られませんでした。希有の現場を体験できませんでした、道教というものがより身近に感じられるようになりました。

当時の上海にはまだ古い建物も残っており、今ほど繁栄はしていませんでしたが、人々は温かくて親切でした。また、夏休み中には中国の各地を旅行しました。福建省黄坑の朱熹の墓に詣でたのもその時のことです。一九七九年の初めての中国旅行とは違って、今度は生活者として過ごしましたので、また別の発見があり、また多くの老百姓との人的な交流がありました。今から思うと、あの上海の半年間は、自分の生涯の中で最も自由で最も充実し、そして最も光り輝いていた時間だったように思います。

#### 六 大東文化大学時代、教授、二〇〇四年四月～二〇一二年三月、六三歳～七〇歳

##### ○日本儒学への関心

大阪市立大学を定年で退職しあと、東京の大東文化大学に採用してもらい、ここで八年間、勤務しました。この大学は一九二三年に〈漢学〉の専門学校として発足し、かつては多くの中国学の専門家を輩出しました。中国で全十二巻の《漢語大詞典》（一九八六年～一九九三年、漢語大詞典出版社）が刊行されるまで、大型の漢語辞典としては諸橋轍次主編の全十三巻《大漢和辞典》（一九五五年～一九六〇年、大修館）しかなく、世界で『MOROHASHI』と愛称されて使われていましたが、この記念碑的な辞典の作成に、多くの大東文化大学（当時の校名は「大東文化学院」）の関係者が協力し

たのです。そのことは諸橋が跋文中で感謝を込めて言及しています。

話を戻しますが、そこで云う（漢学）の核心部分は日本儒学、特に山崎闇斎派の儒学、もつと限定すると、「本邦固有の皇道及び国体に醇化せる儒教」（二九二三年《大東文化学院学則》）です。「皇道」とか「国体」とかは漢語に訳しにくいと思いますが、要するに天皇制のことです。現代の大東文化大学ではそういう「皇道」云々の言句は消え、「建学の精神」としてこう書かれています。「漢学（特に儒教）を中心として東洋の文化を教授・研究することを通じて、その振興を図ると共に、儒教に基づく道義の確立を期し……」（大東文化大学《学生生活手帳》）。しかし実際には、赴任した私が見るところ、「漢学（特に儒教）」を学ぼうとする気風は教員にも学生にも認められませんでした。それを残念に思った私は、大東文化大学の「漢学」の伝統を発掘すべく、「大東「漢学」の一面——市村理吉と四為斎文庫——」（二〇一二年）という論文を発表しました。「市村理吉」は古い大東文化学院の卒業生で、その育ての親であった吉田英厚の闇斎学関係の蔵書「四為斎文庫」を守り抜いた人物ですが（その歴大な蔵書は彼の遺言で大東文化大学に寄贈）、彼の周辺には闇斎学の顕彰に尽力した漢学者が多く、その人脈も私は該論文で発掘しました。これが機縁になって私は闇斎学の勉強を始めたわけです。なお、私は「皇道及び国体に醇化せる儒教」には何の興味もないので、ここで云う闇斎学はもとより「醇化」する以前の闇斎学です。ちなみに、大学の図書館で市村理吉文庫を調べていて、私は理吉さんの御遺族が北青山に御健在であることを調べ当て、二〇一一年の夏、その理吉故宅において皆さんの歓待を受けたことは忘れ難い思い出です。その席で、舞田敦（まいたあつし）明治の有力な漢学者、闇斎学徒、理吉の岳父）の末裔に連なる舞田正暉さん（まのあき）から敦の編集した《浅見綱斎全集》の稿本を見せられた私は一驚し、ぺりかん社に取り次いで出版してもらうことにしたので、刊行が遅延し、あるうことか、今年（二〇一九年）の夏、正暉さんは父祖の悲願成就を目前にして熱中症で急逝されました。本当に申し訳ないことでした。

山崎闇齋（一六一八〜一六八二）は、明代の注釈を離れ、朱熹その人と朱熹の原典に復帰すべきだとし、また、読書とともに躬行（実践）を重んじました。「述而不作」をモットーとした闇齋は著述を好まず、その学問は講義ノートなどを通じて後世に伝承されましたが、この方式が闇齋派のスタイルになりました。闇齋は一方で神道を重視し、『垂加神道』を開きました。明治に入っても闇齋学派は命脈を保っていたのですが、私は、幕末から明治にかけて生きた一人の地方の闇齋学派の儒者を取り上げ、『朱子語類の読まれ方―新発田藩の一儒者の書き入れを巡って―』（二〇一二年）という論文を発表しました。この殆ど無名の儒者が所蔵していた『朱子語類』には全巻にわたっておびただしい書き入れ（批注）があり、それに分析を加えたものです。同時にこの論文で私は『批注学』というものを提唱しました。漢学のテクストとしてまず本文（経）があり、ついでその注釈として（注）や（疏）があるわけですが、それら以外に、ある書物を読んだ人の私的な書き入れというものも、研究対象にすべきではないかというのが私の意見です。私はそこに、歴史や思想のヒダ（襞）が刻まれているのではないかと考えるのです。

#### 七 四川大学時代、客員教授、二〇一二年九月〜二〇一八年十一月、七一歳〜七七歳

##### ○巴蜀文化への関心

大東文化大学を定年（七十歳）で退職したあと、四川大学の姜生さんから招聘を受けました。体力にもまだ自信があり、中国学の本場でさらに勉強を続けられるとは何となく僥倖かと考え、お受けしました。若い頃には留学できず、ようやく中年になって上海に短期間留学できたわけですが、老年になってまた機会が与えられたのです。年に二回成都に行き、一回につき二ヶ月滞在して、講義や翻訳に従事するという有り難い条件でした。折も折、例のセンカクで採めて

いた二〇一二年の九月、成都の双流国際機場に降り立って以来、六年間もお世話になったのですが、老境の成都暮らしも実に楽しく、また、四川各地への調査旅行もできて、今まで無知であった〈巴蜀文化〉というものにも目を開かれしました。ここではとりあえず、訪れた場所のリストだけ記しておきます。

重慶、三星堆、金沙遺跡、都江堰、青城山、鶴鳴山、郫県、德陽、羅江、綿陽、七曲山、閬中、梁平、広元、劍閣、昭化古城、千仏崖、丰都、宜賓、李庄、樂山、蒙頂山、峨眉山、眉山、彭州、安岳、大足……。

### ○道教と科学技術

私が任務として翻訳したのは、姜生・湯偉侠主編《中国道教科学技術史 漢魏兩晋卷》(二〇〇二年、科学出版社)です。これは八百頁を越える大作ですが、私の裁量で訳を省いた箇所もあります。しかし、全体の七割は訳出しており、日本語版も六百頁を超えるボリュームになりました(二〇一七年、東方書店刊)。科学技術と道家・道教(欧米の用語法ではどちらも Taoism)との密接な関係を最初に指摘したのは英国のニードム(Joseph Needham 一九〇〇〜一九九五、中国名/李約瑟)ですが、本書はその考えを大規模に推進し、《道蔵》(道教經典の大叢書)を丹念に読み込んで、中国における宗教と科学技術との協調関係を具体的、実証的に明らかにしました。

### ○漢代画像石の宗教的世界

目下、日本の若い人たちと翻訳小組を作って、共同で翻訳作業を進めているのが姜生さんの近著《漢帝國的遺産/漢鬼考》(二〇一六年、科学出版社)です。氏は次々と精力的に大作を刊行して行かれて、敬服の他はないのですが、本書も質・量ともに文字通り的大著(全五九〇頁)です。死後の世界はどう考えられていたかというのは、思想史・宗教史



の重要なテーマですが、漢代の場合、文献資料は多くはありません。その空白域を埋めるのが漢墓中に埋蔵された画像という映像資料です。姜生さんは大量の画像を丹念に収集して、それらは漢代人が死後の行方、つまり成仙を表現したものと、独自の観点から読み解かれたのです。そこでは儒教の聖人や英雄たちも〈仙〉というレベルで同一視されますので、従来の思想史・宗教史の枠組みは一旦解体されることとなります。この墓室空間が、道教文献において〈太陰〉、〈南宮〉（または朱宮）などと呼ばれる、成仙のための〈煉形〉（肉体の改造）の場所へと展開して行くことも指摘され、〈道教〉の成立に関して新たな視点が提起されています。墓室―太陰と来て、それが〈南宮〉を経てさらに〈洞天〉へと発展して行くのではないか、というのが私の予感です。

○《不老不死の欲求》の出版

成都での収穫はまだ他にもあります。二〇一七年、四川人民出版社から、私がこれまで書いてきた道教関係の論文を一冊にまとめて出していたいただいたことです。一、道教与儒教交流、二、經典研究、三、功法研究、四、主題研究、という構成になっています。これはすでに出版済みの日本語版を漢訳したのではなく、漢語版用に新たに編集したものです。日本の出版界は儲け第一主義になっていて、書き手の側で出版費を用意しない限り、こういう学術書の出版は不可能な状態になっています。四川は道教の発祥地です。そういう場所で漢語版を出していただいたことを、私は大変名誉な、ありがたいことだと思っています。ただ、気功と道教の身心技法との繋がりを論じた〈気功と道教〉は、すでに漢訳が終わっているのに出版社側の意向を尊重して最終段階でボツにせざるを得ませんでした。八〇年代の気功書は半ば禁書扱いになっているのです。本書は各章五篇の論文から成っていますが、第三章の「功法研究」は四篇しかないのはそういう理由によります。

○わが ジエバンレシ〈接班人〉

老人大国になりつつある日本では、〈終活〉という語がよく使われるようになりました。つまり、遺言を書いたり、自分の持物を整理したりする、死への準備作業です（モノを捨てるのは別に〈断捨離〉という語があります）。同年輩の友人達はすでに始めているようですが、私は今のところ何もしていません。むしろ今のところ、二〇一七年五月、私の成都滞在中に日本で生まれた孫（漢語で言う外孫女）の相手をするこゝで忙しいのです。この孫の名前〈碧〉（みどり）は、娘に頼まれて私が杜甫の有名な詩「江碧鳥逾白、山青花欲燃」から採って命名したのですが、他の同年輩の幼児と少し違っていて、とても本が好きなのです。私が成都で買ってきた漢字ばかりの袖珍本でも眺めています。先日も動物園に連れて行ったのですが、彼女は動物図鑑の携行を要求して、実物を見ながら一方でそれを図鑑で確認するのです。見ていると、本人にとっては実物より図鑑の方がリアリティを感じるようで、私は彼女の中に漢学家としての素質を感じています。つまり、わが良き〈接班人〉が現れたわけで、私には未来がある！というのが本講義の結論になります。

### 【後篇】 日本漢学の “読原著” 伝統

前回の冒頭で、一九八七年、上海に船で行った話をしましたが、あれから半年間、外国人生活者として上海で暮らしていろいろな体験をしました。ここでは忘れたい思い出の一つ御披露したいと思います。

ある日、豫園に遊びに行った時、小籠包子を食べようと思って近くの饅頭屋さんに入ったのですが、たまたまそこで席の取り合いでケンカしている人たちを見ました。その時、彼らに向かって云い放った服務員のおばさんの言

葉に感銘を受けました。彼女はこう云ったのです、「国が貧しいからこんなケンカが起きるのだ」。これは清朝の碩学・顧炎武の「天下興亡、匹夫有責」を想起させる言葉です。当然彼女は顧炎武などは知らないでしょうが、しかし彼女は、その醜い争いをする「匹夫」たちは勿論のこと、「匹婦」としての自分も含めて、「天下興亡」に対して「責」があることは分かっていただのだと私は感じたのです。今の中国の若い人には想像できないかもしれませんが、当時の中国は文字通り発展の途上にあり、上海でもまだ、今日のような空前の繁栄を享受できていませんでした。

## 一 〈世界学〉としての漢学

それでは、二回目の講義を始めたいと思います。今回は、前回で申し上げた私が師事した先生方の学問の話になりません。その前提として、漢学の位置づけについて私の考えを申し述べなければなりません。結論は簡単です。漢学は世界学だ、ということです。漢学は世界中で学ばれてきた普遍性のある学問です。たとえば先年、スペイン各地の図書館が収蔵する漢籍目録《スペイン西陲牙図書館中国古籍書志》(馬德里自治大学東亞研究中心編、二〇一〇年、上海古籍出版社)が刊行されましたが、中国から遙か離れたこの地にも多様な漢籍がもたらされたことが分かります。中には、葉逢春による加像本《エスコリアール三国志通俗演義》のような稀覯本も含まれています(埃斯科里亞爾修道院皇家図書館蔵)。

ここで私が「漢学は世界学」ということを云ったのは、中国本土がその中心だ、ということを云うためではなく、むしろ逆に、中心は漢学を学んだ各地に分散している、ということを云いたいからです。勿論、中国は漢学を生んだ母なる国であり、漢学の本場でありますが、この場合、〈中心―辺境〉や〈主―従〉という図式、ないし価値意識を持ち込まない方がいいと考えます。つまり、漢学を受容した地域毎に、固有の受容と発展の仕方があるわけです。宏大な漢学に

おいては、分野によつては本場以外の他地域の研究水準の方が高い、ということも起こりうるのです。それが〈世界学〉というものの本質であり、ある種の宿命でもあるのではないのでしょうか。

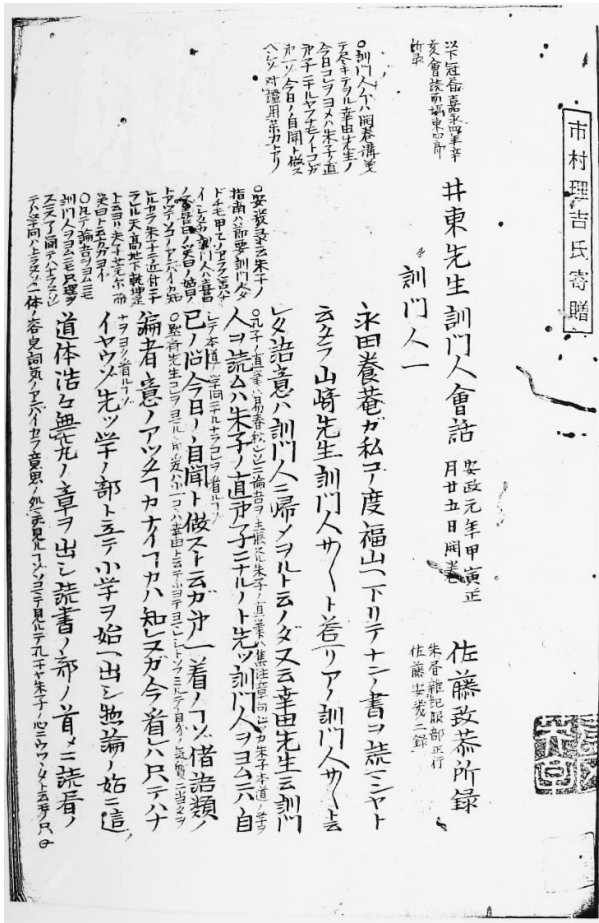
日本は国家の草創期から漢学を受容し、日本独自の漢学を發展させてきました。日本の漢学は江戸時代に高い水準に達しましたが、明治以降の日本漢学史上、最も栄えて世界級の碩学を輩出したのが、私の世代が師事した先生方の時代であり、私たちは幸運にもそういう先生方の学問を伝聞ではなく、直接目の当たりにすることができたわけです。今から述べるのは、そうした多くの碩学のうち、私が直接教わった先生方の学問の一端です。

## 二 京都大学人文科学研究所の〈会読〉

まず、私が若い一時期、勤務していた京都大学人文科学研究所のことを御紹介したいと思います。ここでは伝統的に〈共同研究〉というものが行なわれてきましたが、その基本的な方式はまず研究すべき漢籍を決めて、それを研究所の内外の研究者が参加する共同研究会で読解してゆく、というものです。前もって担当者を決め、その担当者が準備してきた訳注稿を参加者全員で検討して、決定稿を造り上げて行きます。時々、研究発表も挟まれますが、基本は上記のような丹念な読解です。このことについては前回、『朱子語類』の共同研究会を紹介した時に申し上げました。

ここでは、このような読書会の方式は、実は江戸時代以来の原典読みの伝統を継承しているという事実を指摘しておきたいと思います。このような伝統の存在を発掘したのは、日本思想史の研究者・前田勉さんで、彼の『江戸の読書会——会読の思想史』(二〇一二年、平凡社)という著作の中で詳述されています。ここで前田さんは、江戸時代の教育法ないし勉強会の方式として〈素読〉〈講釈〉〈会読〉の三つを挙げています。〈素読〉は日本語で *su-yomi* または *sodoku* と読み、

大体七、八歳くらいで行なう、漢籍の読書の初期段階。意味は分からずとも、ひたすら訓読で声を出して読み、暗誦します（本田清先生が成之先生から授けられたのはこれですね）。《講釈》は一五歳前後から始めるもので、先生が経書の一節を分かり易く講義します。ここで闇齋学派の《講釈》を筆記した資料をお目に掛けます。図版を御覧下さい【図版3】。



図版3：《井東先生訓門人会話》巻頭

これは安政元年（一八五四年）の正月二十五日から始まった、井東守常（一八一五〜一八八九）という人の講義録です（大東文化大学図書館、市村理吉文庫）。彼はこのとき《朱子語類》訓門人のパートを講じたのですが、闇齋学派ではとりわけ《朱子語類》訓門人を読むことが重視されていました。何故かという問題は、図版に掲げた冒頭の部分を読めば了解されます。守常は講義に先立って、こういう逸話を披露したのです。今それを現代語に直せば、以下のようになります。

永田養庵という人が、自分はこのたび故郷に帰って読書に没頭するつもりですが、どういふ本を読めばいいでしょうかと闇齋先生に伺った時、先生は、「訓門人だ、訓門人だ」と云われた。また、幸田誠之先生もこう云われている、「訓門人を読むのは、朱子の直弟子になることを意味する」と。

ここで本題の《会説》になりますが、これはさきほど少し触れましたように、あらかじめ決められた經典の当該箇所について、当番の者が自分の解釈・読みを披露したあと、参加者が議論をたたかわせるもので、蘭学派も含めて各学派が共通して《会説》を重視しました。

私に関心を持っている山崎闇齋学派でもこの《会説》を盛んに行ないましたが、闇齋学派では《会約》という規則を作っていたことを紹介しておきたい。彼らが《会説》のテキストとして選んだのが朝鮮の李退溪（一五〇一〜一五七〇）が《朱子文集》を節略した《朱子書節要》と《朱子語類》訓門人でした。ここでは《諸老先生訓門人会約》を紹介しておきます（原漢文、括弧内は私の語注）。大事なことは、こうした会説は我々が今日行なっているような《研究》のための読書会とは違って、あくまで朱熹の学問を自分の身につける、いわば《躬行》のためのものであったという事実です。

そのことは以下の《会約》からも窺われます。なお、詳細については私の論文《上総道学と新発田藩学しはたの交流——《朱子語類》訓門人巻を中心に——》(二〇一一年、《漢学会誌》五〇、漢訳《宋代文化研究》第二十二輯)を御参照ください。

- 一、集会は毎月四日と十九日。
- 一、会正一人を置く。
- 一、集会は巳の時(午前十時頃)から夕方まで(午後三時〜五時)。座席は入会の先後で決める。座に就くと会正に拝礼する。
- 一、欠席する場合には会正に連絡する。無断で欠席したものは三回目以降除名。
- 一、食餌は各自携行のこと。酒肴は出さない。但し、会の始めと終わり、それに歳首・歳暮には飲酒を許す。
- 一、メンバーは会までに、訓門人を熟読しておくこと(一、二条、または一、二版)。集会の日には、疑問点を質し、講習討論して専心に究明すること。朋友講習の時には、徳性の薰陶を忘れてはいけない(これは競い合いへの警告であろう)。無用の雑言(政治談義も含むであろう)はいけない。
- 一、毎朝、早起きし、顔を洗い口を漱ぎ、髪を整え、机を拭き清め、正座してして訓門人を読むこと。
- 一、歳末・歳首の会と初会・終会には上下を着すことかみしも。ただし、朔と望の日には袴を着すこと。
- 一、メンバーは互いに心を傾けあい、過ちがあれば忠告すること。小さな過ちは書状で告げ、大きな過ちは面と向かって叱責する。三回云っても改めない者は除名する。

三 吉川幸次郎先生（一九〇四—一九八〇）と読書

旧世代の漢学家は書くことより読むことを重視しました。京都では「読める」ということが漢学者を評価する際の大きな基準でした。「誰それは読めない」というのは、「誰そのの学問はだめだ」というのと殆ど同義でした。従って、碩学でも著書・論文はそんなに多くはありませんでした。しかし、吉川先生はたくさん読み、たくさん書かれました。漢学家としての先生のお名前は世界に鳴り響いており、全二七巻もある《吉川幸次郎全集》（筑摩書房刊。他に《遺稿集》全三巻、《講演集》全一卷）は漢学史に屹立しています。

私は教場で先生の教えを受けたわけではありませんので、門生とは云えません。私が京都大学の大学院に進んだ時、先生はすでに退休されていました。先生との御縁は一回きりのものでした。つまり、先に述べました人文科学研究所において《朱子語類》の研究会が進行している時、その《朱子語類》の訳注を《朱子集》というタイトルで出版する話が持ち上がって、幸運にも私が先生との共著者に選ばれたのでした。この共同の仕事を通して、私は先生の御指導を受けたわけです。そういう私が吉川先生の学問を語るのはまことにおこがましいことで、天下に散らばる先生の直弟子たちからお叱りを受けるかもしれませんが、先に申し上げた（世界学）と同じ論理で、先生はすでに普遍的な存在なので、誰でも自由に語ることができると思います。

さて、「読原典」の見事な例証として、私はここで吉川先生の《尚書正義》の全訳注を挙げたいと思います。これも人文科学研究所（当時の呼称は「東方文化研究所」）での共同研究の成果ですが、その膨大な訳注稿を最終的に吉川先生がまとめられたのでした（一九四〇年、《吉川幸次郎全集》第八、九、十巻）。このお仕事は、それに先立つ共同研究のテーマであった《尚書正義》の定本作成の「余業」（吉川先生の語）として生まれたものでした。《尚書正義定本》は六年も



かけて完成され（一九四三年、東方文化研究所）、線装本八冊の輝かしい業績として世界の学界に寄与し続けています。唐の孔穎達くようたつの《五経正義》は、儒家の五つの經典とその注を一字一句パラフレーズした最も詳細な注（注疏と呼ばれます）ですが、その中でも難解な《尚書正義》を精確に読み解いて、先生は端正な日本語に定着されたのでした（これもパッケージですね）。私自身について云うと、《五経正義》のうち通読できたのは《周易正義》だけです。最初の部分は本田済先生から手ほどきを受けましたが、残りは自力で時間を掛けて読み終えました。（注疏）という敬遠しがちですが、あの幾重にも曲折しながら展開して行くスリリングな論理の展開——吉川先生流に表現すると「辞曲折而後通、義上下而弥鍊、匪惟経詰之康莊、寔亦名理之佳境」《尚書正義定本》序——が読み解けた時の歓びは、漢籍を読む醍醐味に他なりません。しかし、読むことと翻訳することとは別問題で、《尚書正義》の全訳なんて気が遠くなるような難行です。これを完成されたのは、先生わずか三六歳の時のことでした。先生の学問がここから始まったことについては、先生自身が述べておられます。「孔穎達がくどいまでに行なう分析、演繹、考証、それらの方法を、学びとって、それをやがて文学の書にうつし施した。……文学批評家ないし文学解釈家としての私の方法に、もっとも多くの恩恵を与えたのは、ほかならぬこの書物（《尚書正義》）でこそある」（《全集》第八巻、自跋）。

少し余談に涉りますが、京都シナ学には授業で注疏を読む伝統があったようで、私は小川環樹先生（一九一〇〜一九九三）の《毛詩正義》を読む——こういう授業を日本では「演習」と云います——にも出させていただきました。先生は、担当の院生が発表する読解を聴きながら、御自身が教場に持ち込まれた《毛詩正義》の線装本に静かに朱点を打って行かれました。小川環樹先生の御専門は中国文学・語学で、《中国語学研究》（一九七七年）のほか、全五巻の《小川環樹著作集》（一九九七年、筑摩書房）が残されており、先生もまた、隠れもなき碩学です。直弟子の荒井健さん（唐宋詩、文学理論）は、小川先生のことを「本物の学者」と呼んでおられます（荒井健《シャルパンティエCharpentierの夢》、

二〇〇三年、朋友書店）。

さて、吉川先生にはその名も《読書の学》という著書があり（一九七五年）、そこに、先生の高弟・村上哲見さんが東北大学に赴任されるに際して先生が饒別に贈った詩が収められていて、私の目を引きました。吉川先生は典雅な古文（漢文）で文章を書くのを得意とされましたが（たとえば《尚書正義定本》序）、漢詩にも自信をお持ちで、自分の論文は滅びても詩は残ると豪語されたこともありまます。それはともかく、その詩「送村上哲見之任東北大学」と題された詩に次のような一節があります。村上哲見さんは宋詞研究の第一人者として著名な漢学家です。

何謂善読書、当察其微冥、務与作者意、相将如形影、其道固何始、雅誥宜循省、然只一訓守、精金却得砢……。

「務与作者意、相将如形影」というのは、影が常に形のお供をするように、読書においては作者が云わんとする意図にぴったり寄り添うべし、という意でしょう。先生は清朝考証学を崇敬され、「私は清朝人です」と云われたこともあったらしいのですが、この二句は、自分の主観や思い込みを排して客観的に作者の意図を追究するという、清朝考証学風の読書論と云えると思います。しかし、次の句はどうでしょうか。「雅誥」の「雅」は《爾雅》の「雅」で、正しいという意味ですね。正しい訓詁には従われるべきだが、しかしただ「一訓」だけを後生大事に守るだけなら、せっかくの金鉱から石ころを掘り出す羽目になる、と云われるのです。清朝考証学の立場から云えば、一語句や一文には正しい「一訓」だけしか対応しないはずなのに、先生はここでそういう読み方を批判されているのです。これは新しい読み方の提唱ではないでしょうか。最近の解釈学では、「客観性の神話」が批判され、読む行為は必然的に「自己回帰的性格を持つ」とする議論の提唱者も現れているようですが（山口久和〈シノロジーの解剖（一〜五）〉、大阪市立大学文学部紀要《人文

研究》四六、四七、四九、五二、五五)、私の知る限り、吉川先生はそれ以上の解釈論は提出されなかったように思いますが。あるいは、晩年に没頭された杜甫の詩の解釈においてそれを実地に示されたのかどうか、このことは直弟子の先生方にお尋ねする必要があるでしょう。

#### 四 本田濟先生(一九二〇～二〇〇九)と読書

本田濟先生が私の終生の師であることについては前回申し上げました。四書五経は殆ど先生の頭の中に納められていたように思います。それは多分、幼少期に授けられた〈素読〉の効果と、「四書五経の文句は暗記していないといけない」と常々聞かされていた尊父の教戒の故でしょう。先生は初見の漢籍でも難なく読まれました。私は数多くの世界級の学識を持つ先生方を見てきましたが、漢籍を読むスピードと精確さにおいて、先生の右に出る人は居なかったように思います。先生も書くことより読むことを好まれましたが、著書・論文は少なくありません。学位論文が易学であることは前回申し上げましたが(《易経の思想史的研究》)、それは後年、《易学——成立と展開——》(一九六〇年、平楽寺書店)として刊行されました。京都シナ学では、「易と説文だけは研究対象として選ぶべきではない」という狩野直喜(吉川先生の師)の言葉が伝えられていて、両書を敬遠する風潮がありました。人のやらないことをやるといって、少し茶目っ気のあった先生は敢えて《易経》を研究対象に据えられました。

日本でも《易経》は古代からよく読まれ、知識人と一般民衆の双方に人気がありました。ごく簡単に仕分けすると、知識人の易学と民衆の易占術とになります。易占はインテリにも好まれ、江戸時代には新井白蛾(一七二四～一七九二)のような双方に長じた学者もいました。易学としては、伊藤東涯(一六七〇～一七三六)の《周易経翼通解》のよ

うな水準の高い注釈書も現れています。

そのような日本易学史の長い歴史の中で、本田先生の易学の独自のところは、ある歴史上の学者の易学を、その人の心理や思想の反映と見たり、時代思潮と関連づけて捉えている点です。易の複雑な数理のメカニズムの解明だけに終わらず、そのような〈内〉への視点とともに、絶えず〈外〉を意識されているのです。たとえば、後漢の虞翻の易学を、荀爽や鄭玄のそれと比較して次のように述べられる。私は先生のこういう一種人間くさい捉え方に強く惹かれます。

虞翻のめちやくちやに爻を動かしたり裏返ししたりするしかたは、本人としては經文の文字とくつつけるだけの意図だけであったことであろうが、何か動乱転変の三国時代の空気を、無意識に反映しているように思われる。それなら、荀爽も升降で動かすではないかという反問が起るであろう。荀爽と鄭玄はちようど後漢の末、清流濁流の党争時期の人である。鄭玄はほとんどこうした政治に触れず何人の招請にも応じなかった人である。その家の下婢まで經書に通じていたという伝説（世説新語・文学）があるくらい、經学的雰囲気沈潜した人である。それに対して荀爽の方は始めこそ仕えなかったが、晩年暴虐な董卓の幕下に入り、これを倒そうと謀ったりしているだけに、政治的情熱はより高いようである（後漢書本伝）。鄭玄の易学が色々の方法をとりながら、爻を動かすことをせず、荀爽が虞翻ほどでないまでも爻を動かす方法を有するということは、こうした政争の圏外にある者と圏内に在る者との、性格なり背後の空気なりがちがうところから来ていると考えられないであろうか。

（前掲《易学——成立と展開——》）

先生は一方で、《易》と題された《周易》の全訳注を刊行されています（一九六六年、朝日新聞社）。これは清・李光

地等奉勅撰《周易折中》を底本に使い、朱熹の《周易本義》を主とし程頤の《易程伝》を従としたもので、訳文は明晰にして平易、ここに初めて、学問的に高度でしかも読みやすい《易経》の日本語版が専門家・非専門家を問わず広範な愛好家に提供されることになりました。後年、その程頤《易程伝》の全訳も完成されています（《易経講座》、二〇〇七年、斯文会）。《易程伝》は朱熹から痛烈に批判されましたが、私は本書は、中国におけるいわゆる（義理易）の最高峰だと考えています。

先生の名著としては、《東洋思想研究》（一九八七年、創文社）があります。（東洋）というのは日本では東アジアを意味しますが、八百頁に近いこの大作は先生の論文を集成したものです。中国思想の総論から始まり、先秦から清朝に至る各時代を扱った論考が並べられ、日本儒学で終わっていて、全体としておのずから思想通史になっています。もちろんここには、《王船山の易学》や《惠棟と焦循》のような易学を基本にした名論文も含まれていますが、大部分は易学とは別の観点から論じられています。このように中国思想全体を俯瞰できる漢学者は、日本ではこれまで何人現れたでしょうか。とても少ないと思います。ここには史学思想や道教も含まれていますが、宋明理学と仏教学が抜けているところに京都シナ学の学問風土を見ることができず、また、先生の好尚を認めることができます。先生御自身、ガチガチの経学とともに宋明理学は好まれませんでしたが、全編を一覧しますと、初期の論文には社会学的な観点が前面に出ています。後期になると、それは後景に退き、個人への人間的関心が前景に迫り出てくるように感じられます。（《読皮子文藪》や《読潜研堂文集》、それに《読雕菰集》など《読\*\*\*集》というタイトルを冠した論文が増えてきます。個人を一個の全体として捉えようとされたわけです。もちろんその場合、その文集の全編を読了するまでペンを執られませんでした。

先生は思想史家ですが、詩も好んで読まれました。大学院の授業で、錢謙益の《有学集》の詩の部分を読解のテクス

トに使われたこともあり、我々は四苦八苦させられました。先生は、明・清人の散文を注解したアンソロジー『近世散文集』（一九七一年、朝日新聞社）において清代の部分を担当されているように、総体に清朝の学者を好まれました。清朝の考証学者は禁欲主義的な宋の道学者と違つて人欲肯定的であり（主情の説）、また知的享樂主義者だった（袁隨園の哲学）というのは先生のお説です。（清朝考証学）という我々は、その学問の担い手まで何か堅い鎧で武装されているようにイメージしがちですが、先生のこのような捉え方は、そういう固定觀念に風穴を開けるものです。先生は清朝人のそういうところに大いに共鳴されていたわけですが、私などは先生のそういう好尚にも人間くささや、洗練された都会性を感じて大いに共感を覚えます。実は本田先生御自身、「人欲肯定的」な「知的享樂主義者」であり、先生にとっては、漢籍を読むことそれ自体、苦行なんぞではなく、大きな愉悅だったのだと思います。

## 五 島田虔次先生（一九一七～二〇〇〇）と読書

島田虔次先生は、青年時代から自覚的に（読む人）を志されました。先生の御蔵書は縁あつて韓国の東国大学に全冊納められ、分厚い蔵書目録も刊行されていますが、そこには専門の漢籍だけでなく、先生が若い頃読まれた漢籍以外の書物も保管されています。私は先年、東国大学を訪れる機会があり、島田文庫を拝見してきたのですが、そこで私はこういう書き入れを見つけました。一九四五年（先生二八歳）、郷里の広島に一時帰郷された折、ウインデルバルト（Windelband）著『歴史と自然科学 道德の起源について』の翻訳を読まれたのですが、読了したあと、該書の余白にびっしりと感想を記され、そこにこういう言句が読み取れたのです。「生涯を（読む人）で終わるとしても何の悔ゆるところがあるうぞ」。ちよつと横道に逸れますが、私は先生の直弟子の狭間直樹さん（中国近代史）から先生の蔵書印を預かつ

ていて、いずれ東国大学に寄贈する積もりでいますが、その中に「島田虔次読」というのがあり、〈読む人〉としての先生をよく体現していると思います【図版4】。



図版4：島田先生蔵書印

最近、アメリカで Joshua A. Fogel 『Shimada Kenji, Scholar, Thinker, Readers』(MerwinAsia, 2014) という本が出ている。これは先生の著述からエッセンスを抜粋して英訳したのですが、著者フォーゲルさんはそのタイトルに『Reader』という一語を入れています。

先生は、若い頃から漢籍のみならず欧米の哲学・文学・歴史書を耽読されました。英語とフランス語には堪能だったので、ときには原語で読まれました。島田文庫には、たとえばフランス語のアンドレ・ジイド論 (George Guy-Grand, 『ANDRE GIDE』ジイドはフランスの小説家、一九四七年のノーベル文学賞受賞者) なども保管されていて、私は確認しましたが、先生は傍線を一杯引いて読んでおられます。京都シナ学はフランス文化とフランス・シノロジーに親炙する

伝統があり、小島祐馬（中国哲学、本田先生の師）、宮崎市定（中国史）、川勝義雄（中国史、道教史）、興膳宏（中国文学）などの先生方はフランス・シノロジーに並々ならぬ敬意を払っておられました。あるフランス語に堪能な人から聞いたことですが、自分でも知らないフランス語を島田先生が知っておられて驚いたことがある、と云っていました（因みに、次に述べます入矢義高先生は英語・中国語の他にドイツ語を学ばれ、先生にとってドイツ文化は遙かな憧れの対象でした）。

島田先生は若い頃から王陽明と陽明学に心酔され、《伝習録》や《明儒学案》を耽読されました。さきほどの蔵書印ですが、他にも「読黄齋」というのがあり、これは先生の書齋号でもあったのですが、《明儒学案》の編者である黄宗羲への崇敬の念がそこから読み取れます【図版5】。



図版5：島田先生書齋印

先生は黄宗羲の書いたものは殆ど読んだと述懐されています。《明儒学案》についてはとても大事なことを御紹介しておきます。先生の蔵書の中に「陽朱陰王」（表は朱子学で裏は陽明学）と評された江戸後期の儒者・佐藤一斎（一七七二〜一八五九）の手沢本があって、これは東国大学でなく人文科学研究所に所蔵されているのですが、そこに先生の書き



入れ、批注もあるのです。おもしろいのは、佐藤一斎と島田先生との対照的な批注です。一斎は「痛快」とか「動靜一貫工夫、未必在静坐」とか、自由奔放に自分の意見を欄外に書き込んでいるのですが、島田先生はそれを横目で見つつ、徹頭徹尾、鄭氏二老閣本《明儒学案》との校勘のみを几帳面な細字で書き込んでおられるのです。ここにも《読む人》としての先生の一面がよく現れていると思います。これは、吉川忠夫さん（六朝史、中国精神史）から伺ったことですが、島田先生にお目にかかる、いつも決まって、「いま何を読んでいますか？」と訊かれたそうです。

先生の卒業論文はやはり陽明学論でした。私は東国大学で確認しましたが、卒業論文のタイトルは《陽明学に於ける人間概念・自我意識の展開と其意義》というもので、約三万字、これは一九四一年、先生二四歳の時に京都大学に提出されました。「十三年（一九三八）入学 東洋史専攻 島田虔次」と自署されています。この論文のキーワードというか核心は《吾》です。論文のタイトルの語で云えば「人間概念・自我意識」ですね。王陽明においてその《吾》は一切の尺度としての《良知の吾》（良知的自我）として発見されます。これは《天理》を完備した《聖人》としての《吾》、換言すれば「現実肯定の原理」であり、「政治道德の究極の根源」ですから、王陽明においてはその《吾》は政治や道德、つまり社会とは矛盾や対立のないものでした。しかし、陽明後学の泰州学派になりますと、「庶民的風氣」が取り込まれて人欲（欲望）が肯定され、社会に名教（儒教のこと）と相容れなくなってきました。ここに「自我意識の展開」が見られるのですが、その展開上に李卓吾が出現し、その《童心》説に至ってここに「真実の意味での自我、即ち社会に対して矛盾的なる個人が成立」するとされます。この《個人》は「人欲的個人」とも言い換えられますが、社会の批判者として立ち現れるところが重要で、島田先生はそこに西欧の文脈を持ち込んでそのような自我の中に「近代精神」を見出されるわけです（後述する先生の著書で云いますと「近代思惟」ですね）。このように先生は、王陽明から李卓吾に至る思想史の流れを、《吾》の展開として太く鮮やかに記述されたのです。その場合の先生の捉え方は、《吾》だけに自足し

た閉鎖的なものではなく、絶えず「吾」を社会の中に置いて見、社会との関係において捉えるというとてもダイナミックなものです。思想史を「内」(吾、自我)と「外」(社会)との闘争として捉える先生流の方法論が、すでにこの卒業論文の段階で出現している——というより、論文の骨格として使われていることに驚かされます。このシエーマは、入門書でありながら専門書としてもレベルの高い《朱子学と陽明学》(一九六七年、岩波書店)でも使われています。

この卒業論文で驚かされることは他にもたくさんあります。これは根本的な評価に関わることですが、当時の(つまりは一九四〇年代の)世界の中国学界において、王陽明—泰州学派—李卓吾という陽明学の系譜を資料に基づきながら跡付け、それを再評価するという試みは未曾有のことであったと思います。

この卒業論文を提出して七年後の一九四八年、先生は赴任先の地方都市の書齋(読黄齋)において《中国における近代思维の挫折》を脱稿されます(一九四九年初刊、一九七〇年再版、筑摩書房)。本書は、先生も序文において、「引用に多少の豊富を加え、叙述に些か屈折を増してはいるけれども、根本趣旨に至つては依然として七年前のかの論文と大差を見ぬ」と弁解しておられるように、卒業論文が基になっています。これも驚きです。しかし、本書のボリュームは約三十万字で十倍に増え、新たに第四章「一般的考察——近代士大夫の生活と意識」が書き下ろされています。また、叙述も精彩に富み、七年間の研鑽ぶりが遺憾なく發揮されています。そのことより重要なのは、公刊されたことの意味です。公刊されることによって、本書は多くの中国学徒の心を揺さぶり、必読の書と見なされ、戦後日本の中国思想史、歴史学界において最も影響力の強い書物の一つになりました。先生の著書の多くは長く生命力を保っていますが(たとえば《朱子学と陽明学》は二〇一二年の時点で四十版を数えています)、本書は近年、井上進氏の補注を加え、平凡社の《東洋文庫》の一冊として刊行されました(二〇〇三年)。《東洋文庫》というのは、アジア諸地域を代表する古典名著を日本語で提供する一大叢書ですが、ここに入ったということは、先生の本が今後末永く読まれるべき陽明学研

究の〈古典〉になったということの意味します。

本書に関して、なお付け加えておきたいことがあります。それは「挫折」という語のことです。これは本来卒業論文にはなかったもので、公刊の段階で出てきましたから、七年の間に先生の中で醸成されたお考えなのでしょう。これももちろん、王陽明―泰州学派と発展して来た〈吾〉の、当然の帰結としての李卓吾が「名教の罪人」として弾劾され獄中で自死せねばならなかったことを踏まえての言表でした。これに対して溝口雄三さん（中国思想）から、島田先生のようにヨーロッパ的な枠組みで考えると「挫折」にならざるを得ないが、「中国的自存」の論理を設定すれば、それは「挫折」でなく「展開」だ、という趣旨の批判が出されました。本書はそのほか、中国史における「近代」とは何かとか、中国思想史研究に対して種々の重要な問題を提起しましたが、そういうところにも本書の価値があると私は考えています。

## 六 入矢義高先生（一九一〇～一九九八）と読書

入矢先生は、中国学の多くの分野で卓越した業績を残されましたが、ここでは〈読む〉という観点から、先生の禅学研究を中心にして御紹介したいと思います。その起点は俗語（白話）研究にありました。

入矢先生が京都大学に提出された卒業論文は「公安派の文学理論について」というもので、修士論文は郭沫若を主題にしたものだったと聞いたことがあるのですが、私はどちらもまだ拝読する機会を得ていません。私が承知しているのは、一九三九年、先生二九歳の時に東方文化研究所（今の京都大学人文科学研究所の前身）に入り、吉川先生主宰の元曲研究のプロジェクトに参画されて、そこから先生の俗語研究が始まったという事実です。当時は今とはまったく異なる

て便利な工具書や索引もそろっておらず、まして元曲というマイナーな文学には注釈も参考文献もなく（唯一《西廂記》に明人の注釈があるのみ）、どこからどう手を付けてよいか、まったく五里霧中で、《元曲選》百種に一つ一つ体当たりをして行くしか手がなかったと、述懐しておられます。最初の一年間は、新聞も読まず、明けても暮れても親の敵かたきのよりに元曲に向き合い続けたそうです。

研究所では当時、《元曲選》のほかに、《朱子語類》（これには島田先生も参加されていたと思います）や韓愈の詩の会読会が開かれていて、「本を読むことの楽しみがそこから培われた」と述べられています。また、その当時、吉川先生が繰り返し云っておられた、「本を読む際、何が云われているかを把握すると同時に、どう云われているかも理解すべきだ」という言葉は強く記憶に残ったそうです（以上、入矢義高《自己と超越——禅・人・ことば》、一九八六年、岩波書店）。

入矢先生の蔵書は、現在東京の龍雲寺という禅寺（臨済宗・妙心寺派）に納められており、私は去年（二〇一八年）拝見しに行ってきました。ただ、ここで保管されているのは先生の蔵書のすべてではなく、禅学と白話研究関係書、それに先生の原稿・草稿等です。余談になりますが、先生の教えを受けた者たちの間では先生の御生前から、入矢先生の全集を出すには先生の蔵書すべてを写真に撮って刊行する必要がある、とささやかれていました。というのも、先生は多くの漢籍を読まれ、読まれたら必ず欄外かメモ用紙に独特の細字で書き入れをされるのですが（批注ですね）、そこに先生独自の見識が吐露されているからです。そのことは、私も先生の比叡平（滋賀県大津市）のお宅で実地に確認したことがあります。

話を先生の俗語研究に戻したいと思います。私はその龍雲寺で《元曲語彙》と題された冊子を見つけました。見つけたと云っても、私が初めて発見したというわけではなく、専門家の間ですでに知られているはずですが、これは昔なつかしい油印版（俗に云うガリ版）で、凡例によると、研究所の元曲研究室ですでに作成済みの《元曲選》カード約三万

枚を注音字母に従って配列したものであり、基本的性格は用例集というより語彙集のような印象を受けます。しかし、例によって入矢先生のものと思われる朱・墨・ペンによるおびただしい書き入れがあります。《元曲選》のカードは、私が人文科学研究所の助手をしている時、カードボックスに納められて大部屋に置かれていて、時々元曲の専門家が調べに来られていた記憶があります。

これとは別に、先生がチーフとなつて作成されたと思われる、俗語用例集のようなものが研究所に保存されています。仮に《近世俗語語彙》と名付けておきますが、これは何万枚と思われる膨大な原稿で、注音字母の順に用例が記されており、場合によっては一つの俗語語彙に対して複数の用例が示されています。現在では、電子辞書のようなものが何種類も出ていてただちに用例が示されるのですが、これだけの労作をこのまま死滅させるのは勿体ない気がします。

こうして、先生の頭の中に近世の俗語がすべて入っている、と云つても過言ではないようになりました。先生は「歩く電脳」と云われていましたが、実際、幾つかの語彙に関して、これは俗語、これは文語と瞬時に判断された現場を私は何度も目撃しています。先生は、誤解を招きやすい俗語について、丁寧はその語釈を与えた《禅語つれづれ》というお仕事を残されています（入矢義高《求道と悦楽——中国の禅と詩——》所収、一九八三年、岩波書店）。タイトルは軽いエッセー風ですが、中身は全然そうではなく、禅録を読むための必読の手引きとしてずっと読み継がれています。たとえばそこで、「即心是仏」と「是心是仏」という馬祖禅の核心的テーゼを取り上げられ、いずれも「心は仏である」という意味であり、「是仏」の「是」は「である」という意味の繫辞（文語の「為」）であるが、冒頭の「即心」と「是心」と「是」は、どちらも「その次にくる名詞を、立言の主題として強く規定し正面に押し出す機能をも」ち、前者（即心）が「心そのものが」「ほかならぬ心こそは」と邦訳できるが、後者（是心）は同じ意味でも前者に比べて語調がやわらか

い、と述べておられるのです。我々が外国語を習得する際、いくら上達しても最終的にニュアンス（語調、語感）は習得しがたいと云われるのですが、先生はそのニュアンスのレベルにまで到達されているとは云えないでしょうか（実はもう一句、「即心即仏」を挙げて三者の微妙な差異を論じておられるのですが、それは省略しました）。

ただ、この〈禪語つれづれ〉で取り上げられている語彙は決して多くはなかったので、やがて学界や宗門（禪宗界）の要望に応えられ、古賀英彦さん（仏教学、禪学）の協力を得て《禪語辞典》を完成されました（一九九一年、思文閣出版）。この辞典は、語釈は勿論のこと、用例も味わい深いものが少なくありません。一例だけ挙げておきますと、「只麼」について、「ただ……だけ、という意。〈麼〉は意味のない接尾語。〈ひたすら〉という意味ではない。〈只没〉〈只物〉〈只摩〉とも書く」という丁寧な語釈を与えられ、「只没」「只物」「只摩」のそれぞれについて用例を引かれているのですが、ここでは「只没」の用例を紹介しておきます（以下の引用は少し省略してあります）。この丘の上に立っている人間の「只没立」という返答にはとても滋味があると思います。一切の意味づけの拒否に爽快感を覚えるのは私だけではないでしょう。

有一人高堦阜上立。有数人同伴路行、遙見高处人立、递相語言、此人必失畜生。有一人云、失伴。……又問……縁何高立堦上。答、只没立。（《歴代法宝記》）

ところで、当時の中国での研究はどうであったかと云いますと、「仏典や禪録中の語法を研究の対象とする学者は、中国ではきわめて稀な存在」であると述べられた先生は、その中から高名な文法学者である呂叔湘の論文〈釈景德伝灯録中「在」著「二助詞」を取り上げられ、その「在」の語源的探索には「飛躍と誤解が多い」と批判されています（前掲

〈禅語つれづれ〉。また、俗語研究として本格的な業績である張相《詩詞曲語辭匯積》（一九五三年、中華書局）が刊行されると、間を置かず厳しい書評を発表されました（《中国語学研究会会報》一九、一九五四年）。

しかし、先生の禅録研究というのは、決して語学的な研究の枠内に収まっていたわけではありません。俗語を精確に踏まえながら、そこから禅の本質にまで跳躍して行かれたところに先生の学問の大きさ、新しさがあるのです。かくして先生は、唐代の禅録の読み直しを精力的に行なつてゆかれました。周知のように、日本では特に禅寺において禅録が読み継がれてきた長い伝統があるのですが、日本の禅門では俗語と文言とを区別する意識が希薄だったこともあって、有り体に云えば誤読がまかり通つてきたのです。ただ、その中でも江戸時代の臨済宗の学僧・無著道忠（一六五三〜一七四四）が残した《葛藤語箋》は高く評価されました（講演録《無著道忠の禅学》、一九九一年、入矢義高《空花集》所収、一九九二年、思文閣出版）。なお「葛藤」とはコトバのことです。

日本の禅門に対する先生の批判は、そのような語学上の問題に止まりませんでした。日本の禅門では、当然のことながら坐禅を重視してきました。よく知られていますように、日本曹洞宗の開祖・道元禪師（二二〇〇〜二五三三）は「只管打坐」（ひたすら坐る）を唱えましたが、この教えは今でも禅門において修行の枢要として守られています。多分先生は、坐禅という修行法それ自体に対してではなく、坐らないと禅は分らないという考え方に反発を感じられたのだと思います。実際、「禅は言語・文字を超えたものだ」という体験至上主義にアグラをかけたままでは、ほんものの禅ではない」と書いておられます（「禅と文学」、前掲《求道と悦楽》所収）。先生は身心の修行という宗教者の方法ではなく、あくまで言葉という回路を通して禅を解明しようとしてされたわけです。それは、先生は宗教者という以前に学問者であったから、というより、先生は禅の最奥のところに〈言葉〉があると看破されたからだだと思います。「不立文字、以心伝心」を唱える禅は、実は構造的に矛盾を内包しています。「不立文字、以心伝心」からしてすでに言葉に依拠しており、唐代

以降、禅和尚達は語録としておびただしい言説を残しました。

その《言葉》ですが、私は当初、先生の云われる《言葉》は文字禅を唱える宋代禅とは別種のものだと思っていました。末木文美士氏の《碧巖録》を読む（一九九八初版、二〇一八年、岩波現代文庫版）を繙くと、圓悟克勤の目指すところと基本的に変わらないのではと思うようになりました。たとえば、末木氏は《碧巖録》第一則「武帝、達磨に問う」の圓悟の「垂示」に見える「雪竇の葛藤を看取せよ」を引き取って次のように述べておられる。

これからお話ししていく『碧巖録』の読み方のいちばんのポイントは、言葉という点に焦点を当てて読んでゆくべきだということ、それが私の読み方です。……われわれの日常の言葉そのものを、別の言葉によって打ち砕いていくのが、禅の言葉になります。……禅は言葉に非常にこだわる思想でありまして、そのような言葉を「葛藤」と呼びます。言葉は徹頭徹尾、われわれにからまつてくる。それは、われわれを迷わせるものであると同時に、その徹頭徹尾からまつてくる言葉の中に道を切り開いて進んでいくとき、そこに新たな世界が見えてくる。悟りという言い方は、やたらと使うと危険な言葉ですが、あえて言えば、悟りというのは、そういう言葉を通して出てくるもので、それが葛藤という言葉で表現されているのです。

かくして入矢先生は、唐代の禅僧・鏡清の「出身猶可易、脱体道還難」（《祖堂集》卷十、また《碧巖録》第四六則「鏡清雨滴声」という言葉に出会われ、これが先生のモットーになって行きます。これは、「悟りを開く（出身）ことはむしろ易しい。その悟りをありのままに（脱体）云うことこそ難しい」という意味です。この鏡清の言葉を先生流に解きほぐすところになります。



いかにも冷暖は自ら知るべきものではあるが、ただ知っただけでは終わりではない。その「知」ったことを自分でまず言葉に表し、そのことよってその「知」を客体化するという、この省察の過程をくぐらせることで、それを知った己れの「それ」との関わりかたを確かめなおす——いわばこうした自己検証の鍛錬を経なくては、その悟りも、その美も、おのれのものとはなり得ないし、人に示し得るものとはならない。

（中国の禪と詩）、前掲《求道と悦楽》所収）

これはあくまで、鏡清の語を彼に成り代わってパラフレーズされたもので、この一文の背後に、先生御自身が自分の悟道をどう言葉で云い止めるかという葛藤がある、という風に読むべきではないと思います。しかし、かと云って、まったくの傍観者ないし研究者として解説してみせた、ということでもないと思えます。上にも云いましたように先生は悟道を目指した宗教者ではなく、真実を追究する学者でしたが、しかし先生は、唐代の禪家たちが「脱体に道」<sup>11</sup> った言葉の解明を通して、その「出身」に共鳴し、それを共有されようとされたのではないのでしょうか。これまで引用してきましたように先生には《求道と悦楽——中国の禪と詩》というタイトルが冠せられた著書があります。ここで云う「求道」は第一義的には、悟道を目指した禪家たちの営為のことですが、そこに先生御自身の投影を見るのを先生は許されないのは承知しています。——該書の序文に「自らを求道者として呈示するかのように見えてしまいかねないことに違和を覚えた」とあります——しかし私どもからすれば、入矢先生は学問を通して求道者としか見えなないのです。

長々と書いてきましたが、最後に先生自身の禪録の読み方を幾つか御紹介して私の講義を終わりたいと思います。禪の語録というのはまことに不思議なテキストとして、基本的に注はなく、短い問答や説法の赤裸々な集積です。仏教教理はハナから拒絶され、優等生的な答えには師の棒や喝（大声の叱責）が待っています。荒野にひとり投げ出されて、

さあ、どう生きるか、と迫られているような状態と云えばいいでしょうか。そのあたりは、同じ語録でも〈理〉ないし〈道理〉が師と弟子の間で共有されている《朱子語類》などと全く違います。日本語で「禅問答」と云うと、わけの分らない珍妙な問答を意味しますが、それはある意味的を射ています。たとえば、師に「如何是仏？」と質問した時、「麻三斤」などという、木で鼻を括つたような答えしか返って来ないこともあります。まさに「言語道断」ですね。しかし、入矢先生はその「言語」の「道断」された空無をあくまで「言語」で引き取ろうとされるのです。しかし、ここでは比較的まともな問答を引かせていただきます。

《臨濟録》は先生が若い頃に中国禅を勉強する契機になった書物ですが、そこから一節を引いて、旧解と先生の新解とを比較してみます。

○「你欲得識祖仏麼。祇你面前聽法底是。学人信不及、便向外馳求。」（《臨濟録》示衆）

【旧解】「お前たち、祖師や仏を知りたいと思うか。お前たちがそこでこの説法を聞いているそいつがそうだ。ただ、お前たちはこれを信じ切れないために外に向かつて求める。」

（朝比奈宗源訳注、一九三五年、岩波書店）

【新解】「君たち、その祖仏に会いたいと思うか。今わしの面前でこの説法を聴いている君こそがそれだ。君たちはこれを信じ切れないために、外に向かつて求める。」

（入矢義高訳注、一九八九年、岩波書店）

旧解では、「祖仏」（祖師と仏ではない）と「你」との間に距離があります。「そいつ」が「祖仏」ということは分かり

ますが、肝腎の「你」と「祖仏」の関係があいまいです。しかし、ここで臨済が云おうとしているのは、ほかならぬ「你」が即（＝）祖仏、ということです。これが臨済禅の核心ですから、入矢先生のように読まないといけないと思います。入矢注では以下のように記されています。「你」と〈面前聴法底〉は同格。〈你的面前で聴法する者〉という意味ではない。最後に、私が最も感銘を受けた入矢先生の読みを御紹介しておきたいと思います。テクストは〈龐居士語録〉です。龐居士（？～八〇八）は中国の維摩居士とも呼ばれ、草深い片田舎の陋屋で妻子と一生を終えました。「居士」とは在家の仏教徒を意味します。「薬山」は薬山惟儼和尚（七四五～八二八）、石頭希遷の法を嗣ぎ、中国禅宗史では必ず言及される傑出した禅僧です。

○「居士因辞薬山、山命十禅客相送至門首。士乃指空中雪曰、好雪、片片不落别处。有全禅客曰、落在甚处。士遂与一掌（平手打ちを食らわす）……」（《龐居士語録》）

入矢先生の読解は以下の通りです。

従来この句を「好雪片片、……」と読むのは誤り。……「好雪！」は感嘆の語。……「不落别处」とは、一片一片がピタリピタリと、落ちるべき位置に落ちることをいう。居士はこの時、雪のすべての一片一片が、まさに落ちてすべきところに無心に落ちてゆく、あたかも意あつてそうしているかと思えるほどの見事さに心打たれたのであり、満地の白雪や白一色の銀世界を目に入れての発言なのでは全然ない。まして、これを清浄な「平等無差別」の世界での個々の雪片の差別相といったふうな視点で見ているのではない。居士が見惚れているのは、一つ一つの雪

片の神業とも紛う落ちぶりそのものである。

(入矢義高《龐居士語録》、一九七三年、筑摩書房)

何度読んでも感動させられます。たった八文字を何故このように見事に読めるのか。ここには、語学的、学問的力量だけでなく、入矢先生の人間力というものが顕現していると云うほかはありません。

### 【追記】

本稿の前篇は四川大学の最終講義に基づいています。私は二〇一二年の九月から客員教授として成都の四川大学に勤務していましたが、二〇一八年の十月末をもって退任することになり、最終講義のネタに困って記憶だけで何とかなる昔話に頼ったわけです。回顧録なんてエライ先生がするものという常識（良識？）はありましたが、背に腹は替えられず、また、日頃親しんでいる四川大学の内々の皆さんだからいいや、という思いもありました。クニから持ってきていた画像や写真を院生に手伝ってもらいPPTにしたのは、下手なしゃべくりよりは楽しんでもらえるという計算があったからです。二〇一八年十月三十日の晩、なんとか終わり、みんなを引き連れて街に出、私の講義後の恒例になっていた飲み会で別れを惜しみました。あちらでは講義や研究会のあと、先生と学生が会食するという習慣はなかったので、それでは淋しいので私がそういう〈文化〉を持ち込みました。お店は決まって火鍋屋でした。

こうして最終講義が終わったある日、上海の華東師範大学の方旭東先生（中国哲学）から四川大学で話したことをウチでもやってもらえないかという依頼がありました。上海は曾遊の地だし、高名な先生の御依頼でもあるし——と、段々厚かましくなってきた、それなら自分の貧しい回想話だけでなく、自分が師事した先生方の学問を語れば格好もつくの

ではと、急遽後篇を付け加えたのでした。内容も若干ややこしくなってきたので、いそぎ廖明飛君（京大中哲の留學生）に翻訳してもらい、そのアウトラインをプリンントンして配布し、皆さんにはそれを見てもらいつつ、一応下手くそな漢語で二日に分けて前篇と後篇をしゃべりました。二〇一八年の十二月初旬のことでした。

方先生は大変もてなし上手な方で、講義が終了すると、浙江省富春江の山中にある先生の山荘に廖君と一緒に招待してくださいました。「服素山房」というそのネーミング通り、別墅べつしょというより飾り気のない山小屋風のおうちでした。その夜、方さんは秘蔵の紹興酒の甕を割って御馳走してくださいました。そのあと、横長の大きな紙を用意して揮毫を依頼されたので、私は恥も外聞もなく、「好雪片片不落別処」と大書し（例の龐居士の言葉ですね）、「鬢鬚洞醉筆」と署名しました（鬢鬚洞は私の雅号）。この書が引き寄せたのか（？）、その夜、山に雪が降り、翌日我々は車を捨て、積雪中、歩いて下山したことでした。山房で飼っている二匹の犬が途中まで送ってくれたことも忘れられません。

上海滞在中、方さんは潮州料理店（虹漕路二四号にある屋号「二潮」）にも招待してくださいました。ここは店構えは大きくはありませんがとても美味な店で、方さんの友人である黄曉峰さんという《澎湃》（ネットメディア）の編集者も一緒でした。その席で、初対面の黄さんから私が華東師範で話した原稿を《澎湃》の《上海書評》という頁に掲載したいと求められました。前篇はともかく、後篇は日本漢学の話で、こういう不世出の漢学家たちが日本にも居たことを知ってもらいたいという気持ちがあったのでOKしました。京都シナ学のことはもちろん中国の学界でも有名ですが、その学問の内実がどこまで伝わっているのか、若干疑問なきにしもあらずです。ネットの威力なるものはよく知りませんが、掲載後、私の耳に感想とか届いて来ていませんが、それはそれでいいでしょう。

本稿はそのあと、衣川賢次さんの慫慂を受けて、花園大学でもしゃべらせていただきました。時々四川大学に出講されている衣川さんの目に止まったのでした。花園大学の禅文化研究所は、かつて入矢、柳田の両先生がそこに拠って研

究を推進されていた世界の禅学研究の強力拠点です。今もその伝統は継承されていて、私はその研究会の一つである「景德伝灯録を読む会」に出させていただいているのですが、その研究会の前座として御指名を受けたのです。両先生が御存命なら、とてもお引き受けできなかったと思います。二〇一九年三月末のことでした。その際、日本の皆さんが理解しやすいように少し措辞などを変えた箇所があります。

そのあと、本稿をコピーして私のごく身近な少数の関係者に配布したのですが、それが松浦恆雄さんの目に止まって本誌への寄稿を依頼されました。今度は日本語の活字になって残ることになるわけですが、羞恥心が段々鈍磨してOKしてしまいました。同窓の岩佐昌暲君のブッシュもありました。大阪市立大学文学部の中国文学科は私の母胎のようなところなので、母胎回帰かな、という思いもあります。今は残念なことに古典学の講座がなくなっているようですが、かつては錚々たる古典学の教授陣が、大阪市大といういわばシノロジーの辺境で気を吐いておられたことを後輩に知ってもらいたいという気持ちもあります。当時の文学部には一流の先生方がたくさん居られたことも伝えたいと思いました。中山治一先生や岸田晩節先生のことはいわば市大版ではじめて書きました。

時あたかも大阪市立大学は大阪府立大学と統合して新しい大学として再出発するようですが、わが中文教室の行く末が気になるところです。そういう時に、こういう先生がおられ、このような先輩が居たことを記録として残しておく意味はあるだろうと思います。ただ、こういう文章を書くとき、天の司命神が、お前はおこがましくも回顧録なんぞを書くところまで来たのか、ではもうポチポチ現世とのおさらばも覚悟しておくと、私の余命を削りにかかるのではないかなかば本気で心配しています。